

Martin Zerlang

Problemer og perspektiver i fransk mentalitetshistorie

I. Begrebet mentalitet

»Den ny historie« er snart en gammel historie. Henri Berr lagde grunden ved århundredeskiftet – 1900 – med tidsskriftet *Revue de synthèse historique* og introducerede selv – en menneskealder senere – adjektivet »ny«, som han lånte fra den såkaldte »New History«, der blev lanceret i 1912 i USA, og fra bogen *Psychology and History*, som H.E. Barnes publicerede i 1919.¹

Den mest spændende fornyelse i »den ny historie« var netop bestræbelsen på at sammenkæde psykologi og historie. I Frankrig døbttes barnet »mentalitetshistorie«. Centrum for den mentalitetshistoriske forskning blev – fra 1929 – Marc Blochs og Lucien Febvres tidsskrift *Annales*, der siden 1946 har båret følgende tilføjelse til titlen: *Economies. Sociétés. Civilisations*.

Mentalitetshistorikerne har gennemført denne fornyelse ved at bruge kunst, litteratur, sprog, ritualer, arkitektur m.v. som kilder til forståelse af de kollektive mentaliteter. Samtidig har de åbnet for en teoretisk fornyelse, hvor spørgsmålet om mentaliteternes rolle i historien står på dagsordenen.

Endnu er »den ny historie« dog snarere kendetegnet ved ekspansion end refleksion. Den har »underlagt« sig områder, som andre fag traditionelt opfatter som »deres« territorier, men den har ikke formuleret noget klart begreb om fænomenet *mentalitet*. Mentalitetshistorien har særlige indfaldsvinkler og bestemte vægtninger, men lader sig ikke afgrænse præcist fra f.eks. åndshistorie, idehistorie, ideologihistorie, kulturhistorie, amerikansk psykohistorie, historisk psykologi. Det skulle da lige være ud fra den vaged, som præger termen mentalitet!

Jacques Le Goff har redegjort for ordets etymologi.² Udgangspunktet er det latinske substantiv *mens* og – mere præcist – adjektivet *mentalis*, som stammer fra skolastikkens ordforråd. Ordet

mentalité kommer ind i fransk sprog via den engelske 1600-tals filosofis *mentality*, men mens det her betegnede de mere kognitive, intellektuelle aspekter af det psykiske liv, kommer det i 1800-tallets Frankrig efterhånden til at betegne de mere instinktive, irrationelle aspekter – en perverteret verdensanskuelse, et folkeligt surrogat for det tyske begreb *Weltanschauung*. Disse betydningslag fra dagligsproget understøttes af etnologien og børnepsykologien, som netop i tiden op mod århundredeskiftet bruger betegnelsen *mentalitet* i studier af børns og primitive folkeslags ubevidste, »prælogiske« psyke. Mentaliteten bliver en betegnelse for den u håndgribelige og uforståelige dynamik bag adfærdsformer, som kalder på en blanding af resignation og moralisme: forbydermentalitet f.eks. For så vidt ligger begrebet inden for en forståelsesramme, som antyder, at tilværelsen fundamentalt er irrationel. Mentaliteten er så at sige bagsiden af det idealistiske begreb om ånd og et modstykke til materialistiske begreber om ideologi og klassebevidsthed.

Hvorfor har de franske historikere ikke alene gjort denne rode, ikke-bevidste »verdensanskuelse« til genstand for forskningen, men endog givet den status som videnskabeligt begreb i og med betegnelsen *mentalitetshistorie*? Og hvilken nytte kan den danske litteratur- og bevidsthedshistorie drage af en forskningstradition, der tilsyneladende gør sig til ét med sin genstands vaghed for ikke at sige irrationalisme? Svaret på det første spørgsmål vil fremgå af et rids over mentalitetshistoriens egen historie. Det andet spørgsmål vil blive besvaret gennem en præsentation af nøglebegreber som »anakronismen«, »det lange tidsstræk«, »det mentale værktøj« og »sensibilitet og sansemåder«.

II. Træk af mentalitetshistoriens mentalitetshistorie

Jacques Le Goff taler om mentaliteternes tvetydige historie. Det er en tvetydighed, som både ligger i mentaliteterne og i forskernes erkendelsesinteresser. Mentalitetshistorien har været et mødested for reaktionære og progressive forskere. Den har svinget mellem subjektivistisk indføling i de store »almenmenneskelige« temaer og empiristisk kortlægning af det sociale livs mest ydmyge detaljer. Den har erklæret »den psykologiske anakronisme« krig, men har ofte fulgt krigserklæringen op med kontrastbeskrivelser, der enten fremstillede fortidens særtræk som simple forstadier til nutidens

kompleksitet eller som en ubegribelig anderledeshed. Mentalitetshistorien har ikke udviklet nogen teori om »social forandring«, og folk som Emmanuelle Le Roy Ladurie og Philippe Ariès har udtrykt politiske holdninger, der levende – alt for levende – illustrerer begrebet om mentaliteterne som »det lange tidsstræks fængsler«, som tankemønstre der lever sejt og trægt videre trods historiens forandringer.³

Tvetydigheden er konstitutionel. Ligesom den tyske åndshistorie har den franske mentalitetshistorie sit udgangspunkt i »fin de siècle«-strømninger. Dens grundlag bliver lagt omkring århundredskiftet, da det 19. århundredes fremskridtsoptimisme i de intellektuelle miljøer (bl.a.) afløses af angst, fortidsdyrkelse og sjælsdyrkelse.⁴ Men i modsætning til de tyske åndshistorikere kappede mentalitetshistorikerne ikke alle tråde til den ydre virkelighed over. De var også – i forskellig grad – en slags arvtagere til Durkheims positivistiske sociologi. De var fascinerede af temaer som selvet, tiden, kærligheden og døden, men de fastholdt en historieskrivning, som belyste disse temaer i langtidsperspektiv og i en socialhistorisk forståelsesramme.

Traditionen for historie i langtidsperspektiv inden for mentalitetshistorikernes kreds bygger på en tradition, der blev grundlagt af 1800-tallets to opstigende samfundsklasser: borgerskabet og arbejderklassen. Det var klasser, hvis idealer ikke lå i nutiden, men i fremtiden,⁵ og de ønskede at se historien som en gradvis bevægelse mod disse idealer. Evolutionsideen var samtidig et ideologisk våben mod de udlevede førindustrielle magteliter og en retfærdiggørelse af den imperialistiske ekspansion i 1800-tallet. Da denne ekspansion begyndte at støde mod sine grænser i slutningen af århundredet, og da borgerskabet samtidig havde befæstet sin magtposition, tabte denne samfundsklasse sin interesse i evolutionsideen. I arbejderklassen blev den derimod kodificeret i disse år, idet den revisionistiske socialismeopfattelse byggede på forestillingen om, at den borgerlige stat gradvis ville miste sin klassekarakter og dermed glide over i arbejdernes hænder.

I de intellektuelle miljøer gav denne udvikling anledning til rådvildhed, ideologiske omsving og subjektivismen. En central figur i de fremskridtsfjendtlige »fin de siècle«-strømninger var filosofen Henri Bergson, som med begrebet om »*la durée*« rettede opmærksomheden mod det varende og varige i stedet for de historiske for-

andringer, mod den inderlige erfarings tid i stedet for det udvendige samfunds rum.⁶ Livsfilosofien var en irrationalistisk filosofi om dybe, inderlige erfaringer, der var uafhængige af omgang med og oplevelse af den objektive virkelighed.

Henri Berr og Lucien Febvre distancerede sig fra den positivistiske sociologi ved at betone psykologien som aksens i den »historiske syntese«, men holdt samtidig afstand til Bergsons og Nietzsches livsfilosofi ved at anerkende historie som videnskab. Berr afviste Nietzsches videnskabskritik med bemærkningen: »historien har ikke mistet følingen med livet, fordi faget har været for videnskabeligt, men tværtimod fordi det ikke har været videnskabeligt nok«.⁷ Og Durkheims rationalistiske determinisme afviste han med en påstand om, at det individuelle og det psykologiske ikke dækkes af sociologiske lovmæssigheder.

Allerede i Durkheims *Année Sociologique* sættes fingeren præcist på årsagen til den tvetydighed, som ligger i mentalitetshistoriens anlæg. I en anmeldelse af Berrs *La synthèse en histoire*⁸ slår han straks ned på den tvetydige opdeling af de historiske fænomener i et nødvendighedens område, som sociologien skal opstille lovmæssigheder for, og et tilfældighedens område, hvor historikeren i det individuelle og psykologiske skal søge den synteseskabende faktor. Durkheim fastslår, at hvis der er nødvendighed i det generelle, må der også være nødvendighed i det partikulære: også individet er et produkt af nødvendige årsager.

Beslægtede kortslutninger fandt Durkheim også hos den Lucien Lévy-Bruhl,⁹ hos hvem Lucien Febvre og Marc Bloch hentede deres begreb om mentalitet. Lévy-Bruhl beskrev i en række bøger modsætningen mellem primitiv og civiliseret mentalitet, og karakteriserede den første som »prælogisk«, fordi den byggede på en opfattelse af »participation mystique«, dvs. skjulte sammenhænge mellem naturens fænomener, og fordi den følgelig ikke anerkendte »kontradiktionsprincippet«: at A ikke samtidig kan være ikke-A. Denne »prælogik« savnede derfor også faste begreber om tid og rum.

Durkheim indleder i øvrigt sin kritik af Lévy-Bruhl med en støtte til det mentalitetshistoriske projekt: »Vi mener ligesom han, at forskellige mentalitetstyper har afløst hinanden op gennem historien«. Men Lévy-Bruhl går fejl af »den primitive mentalitet« ved primært at interessere sig for dens forskellighed fra »den civiliserede

mentalitet«. Durkheim mener, at trods alle forskelle er mentaliteterne »momenter i samme evolution«. Opgaven er derfor at bestemme den givne mentalitets særtræk ud fra det givne trin i den sociale udvikling. Alle fundamentalkategorier som tid, rum, kausalitet og personlighed er blevet udviklet inden for de religiøse systemer, der igen var dannet i de sociale systemers billede. Derfor må de anderledes træk i den primitive mentalitets begrebsverden forstås i sammenhæng med en beskrivelse af særtræk i det primitive samfunds sociale organisation.

I det første tiår af *Annales'* historie var det Marc Bloch og især sociologen Maurice Halbwachs, som hældede mest til den linje, som Durkheim stod for. Det er karakteristisk, at Halbwachs skrev en bog med den betegnende titel *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925). Bogen, der er én lang tilbagevisning af Bergsons filosofi om den selvberørende inderlighed, har bl.a. været en inspiration for Jacques Le Goffs studier i tidsopfattelsens socialhistorie.

Indirekte er Halbwachs bog en kilde til mentalitetshistoriens egen mentalitetshistorie. Igen og igen antydes det gennem hans eksempler, at det er storbyoplevelsen, som ligger bag skellet mellem de objektive sociale rammer for erindringen og det erindrende subjekts introspektion:

»I byerne kender de mennesker, som passerer hinanden, som regel ikke hinanden. Massen af væsener, som cirkulerer i vore storbyer, repræsenterer et desintegreret og let »mekaniseret« samfund. Billederne fra gaden glider hen over os uden at efterlade varige spor...«¹⁰

Den isolerede intellektuelles oplevelse af storbyen med dens anonyme masser og accelererede livsrytme har utvivlsomt været en medvirkende årsag til, at en række mentalitetshistorikere dels satte skel mellem det varige indre og det flygtige ydre, dels satte sansningen i centrum for deres analyser. Halbwachs formuleringer peger igen indirekte på denne sammenhæng:

»Vort moderne samfund påtvinger mennesket mange tvangsmekanismer. Uden at udøve det samme ensidige pres med samme styrke som det, de primitive stammer udøver mod deres medlemmer, så gennemtrænger disse tvangsmekanismer det moderne menneske og trænger ind i hans inderste gennem mangfoldigheden og kompleksiteten i alle de former for relationer, som han omgives af. De foregiver ganske vist at respektere hans individuelle personlig-

hed.(..) Samfundet synes at standse på tærsklen til hans indre liv. Men det ved meget vel, at han kun tilsyneladende undgår det, og at det måske er det øjeblik, hvor han mindst tænker på det, at det bedst udvikler de kvaliteter i ham, som kendetegner det sociale menneske«. ¹¹

Mentalitetshistorikernes interesse for det varige og det ikke-bevidste ved det psykiske liv var også determineret af mere specifikke årsager. Som hos mange andre kritiske intellektuelle fremkaldte krigsoplevelserne under første verdenskrig en mistro til de politiske ideologier. De opfattede de bevidste ideologiske systemer som medskyldige i krigsudbruddet, og i den sammenhæng blev forestillingen om de træge, ubevidste mentaliteter et positivt alternativ. ¹²

Med Frankrigs »mærkelige nederlag« (étrange défaite) ¹³ ved anden verdenskrigs begyndelse blev den konstitutionelle tvetydighed og den positive værdiladning af trægheden yderligere cementeret blandt mentalitetshistorikerne. Lucien Febvre fastslog i 1946, at i en ustabil verden er det kun historien, som tillader et liv med andre reflekser end frygten. ¹⁴ Og hans kronprins, Fernand Braudel, skrev sit hovedværk om *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* som en storslået fortrængning af krigen og sin egen situation som krigsfange. Han har beskrevet sine følelser således:

»Ned med begivenhederne, først og fremmest de pinefulde og foruroligende. Jeg måtte tro på, at skæbnen, at historien, lod sig skrive på et langt dybere plan. At vælge en langtidsskala for iagttagelsen betød at vælge selve Gudfaders position som tilflugtssted. Fjernt fra os og vor daglige elendighed skabes historien, en historie, der kun bevæger sig langsomt fremad som Middelhavets urgamle liv, hvis bestandighed og majestætiske ubevægelighed så ofte har grebet mig«. ¹⁵

Den grandiose bevægelse op og ned ad langtidsskalaen kan også have været motiveret af erfaringer fra efterkrigstiden: Frankrigs afmægtige forsøg på at forblive en imperialistisk stormagt. Braudels »umættelige lyst til at færdes overalt, se alt og fortælle alt« ¹⁶ kan tolkes som en slags imperialisme i tid efter, at den imperialistiske ekspansion i rum stødte på sine grænser under håbløse krige i Indokina og Nordafrika. Braudels berømte begreb om »det lange tidsstræk« – la longue durée – er blevet karakteriseret som »umiskendeligt postimperialistisk, skabt ved analyse af nederlaget for

Frankrigs imperialistiske ambitioner, og de dogmer, som skulle legitimere dem«. ¹⁷

Braudel formulerede begrebet om »det lange tidsstræk« i en artikel, der kom i *Annales* i 1958. ¹⁸ Begrebet sammenfatter præcist den tvetydighed, som havde præget mentalitetshistorien fra dens start. Det angiver på den ene side, at det er historie i langtidsperspektiv, historie i efterfølgelse af 1800-tallets fremskridtsoptimisme og objektivisme. Men på den anden side mere end antyder ordet »durée«, at det er det varige, det upåvirkelige, det inderlige, som fascinerer. Han skelner mellem tre tidsdimensioner: begivenhederne, konjunkturerne og de lange tidsstræk. I stedet for at pege på den specifikke sammenknytning af disse tre tidsdimensioner som det centrale for historieforskningens undersøgelser, ophøjer han det lange tidsstræk til den overordnede tidsdimension. Konkret har han en tendens til at identificere begivenhedshistorie med politisk historie, konjunkturhistorie med økonomisk historie og det lange tidsstræks historie med »geohistorie« – jfr. det vældige Middelhav. Og mere generelt hviler denne opdeling på en metafysisk skelnen mellem essentielle og accidentielle udviklingsforløb.

Siden Braudel med et noget overraskende billede betegnede mentaliteterne som »det lange tidsstræks fængsler«, har en stribe mentalitetshistorikere udvidet dette forskningsområde med voluminøse og ofte særdeles spændende værker. Blandt forskerne kan man nævne Georges Duby, Jacques Le Goff, Robert Mandrou, Philippe Ariès, Michel Vovelle, Emmanuelle Le Roy Ladurie. Og blandt de emner, de har taget op, kan man nævne forbrydere, kættere, hekse, gale, traditionalistiske bønder. De er søgt ud mod den videnskabelige fornufts grænser for som »omstrejfer« ¹⁹ at give ord til galskab, »besatte«, mirakeltro, dødsopfattelser, seksualitet og mundtlig folkekultur.

Denne fortsatte interesse for ikke-bevidste mentale holdninger her i den sidste snes år har måske fået et tilskud fra en ny bredere social rekruttering af historikerne. De påfaldende mange regionalstudier skal måske ses i sammenhæng med en voksende protest mod den politiske centralisme, som jo ikke mindst i Frankrig er en tendens, der bør betragtes i »det lange tidsstræk«. Og endelig kan man spore en affinitet til de nye »grønne« folkebevægelser kamp for decentralisering. Mentaliteten er et begreb, der støtter forestillinger om, at der kan skabes en politisk syntese, som på tværs af

klaseskel og økonomisk analyse lægger hovedvægten på fællesmenneskelige anliggender som freden, naturen, festen og kærligheden.

Denne sammenhæng forekommer i hvert fald sandsynlig, når man læser Jacques Le Goffs afmærkning af »territoriet«:

»Mentaliteternes historie arbejder på dagligdagens og de automatiske mekanismers plan. Det, som den individcentrerede historie ikke når, får mentalitetshistorien fat på. Den afslører det upersonlige i et individs tankeverden, det som er fælles mellem Cæsar og den sidste af hans legionærer, Ludvig den Hellige og bonden på hans domæner, Columbus og matrosen på hans Caravelle.«²⁰

Men tvetydigheden hæfter også ved Le Goffs egne definitioner. Han fastslår i samme artikel, at der kan eksistere flere mentaliteter på samme tid og i samme sjæl, og at der både findes klassementaliteter og klasseoverskridende mentaliteter. På den baggrund kan man godt forstå, at han i forordet til antologien *Faire de l'histoire* i en uvis adventsstemning glider fra omtalen af »den ny historie« til visionen om »den kommende historie«: »Historieforskningen venter måske sin Saussure«. Historieforskningen venter stadig på den teoretiske refleksion, som gør det muligt at sammentænke en »problem-historie«, der lader problemet bestemme forskningens objekt, og en »total-historie«, der sigter mod beskrivelse af alle planer og aspekter i den historiske udvikling.²¹ Og mentalitet er stadig »kun« et godt arbejdsredskab, hvis forhold til begreber som »ideologi«, »kultur«, »bevidsthedsformer« m.v. er uafgjort.²²

III. Strukturel semantik eller mentalitetshistorie

Også Algirdas Julien Greimas påkaldte Saussures ånd. Det skete i den lille artikel – *Histoire et linguistique* – som han fik optaget i *Annales* i 1958.²³

Artiklens anledning var nogle bemærkninger i Marc Blochs *Apologie pour l'histoire*, hvor denne påpegede det absurde i, at historikerne brugte halvdelen af deres tid på at nå historien gennem ord og tekster, men alligevel kunne være totalt uvidende om lingvistikens fundamentale indsigter. Ordene var »indicier« eller »vidnesbyrd« om de mentale og sociale forhold i en given epoke, og derfor burde historikeren sætte sig ind i lingvistikken som viden-skaben om disse ord.²⁴

Det, som faldt Greimas for brystet, var opfattelsen af ordene som vidnesbyrd, der viste hen til noget *uden for sproget*. Som skræmmebillede på hvad denne indicieforestilling og denne manglende specifikation af det videnskabelige objekt kunne føre til, nævner han den hollandske historiker Johan Huizingas bog om »Middelalderens efterår«. Her bliver epokens mentalitet og sensibilitet belyst gennem et væld af karakteristiske og – påstås det – typiske eksempler, uden at der på noget tidspunkt foretages en strukturel bestemmelse af den kontekst, som eksemplerne indgår i. Det er en atomiserende synsvinkel, siger Greimas, og også en romantisk synsvinkel, da dens afgørende kriterier er forskerens lærdom og indfølelse.

Greimas mener derfor, at hvis »den ny historie« skulle leve op til sine postulater om »compréhension, totalité, synchronie«, måtte den foretage et »epistemologisk brud«, ligesom Saussure havde gjort inden for lingvistikken, Claude Lévi-Strauss inden for sociologien og Jacques Lacan inden for psykoanalysen. Programmet for dette »brud« formulerer han således:

»Sprogsystemet (la langue) er langt fra blot et repertoire af ord, hvor kun nogle af disse skulle være vidnesbyrd om en historie, der udfoldedes hinsides sproget (la langage); sproget er som symbolsk system det sted, hvor historien foregår. Det konstituerer det autonome sociale rum, som transcenderer individerne og påtvinger dem sensibilitetsmodeller og handlingsskemaer. Det er ordene – organiserede i strukturerede helheder, i »terminologier« – som definerer hinanden indbyrdes, som konstituerer dette objektive og tvingende plan i sproget, hvor historien kan finde det, som ikke er karakteristiske adfærdsformer og typiske holdninger, men mentalitetsstrukturer og modeller for kollektiv sensibilitet. På dette niveau foregår distributionen af sociale roller, den sociale rammesætning om affektive holdninger og etableringen af moralnormer«.

Som det fremgår af Greimas' *Strukturel semantik*²⁵ bygger denne opfattelse af disse »objektive og tvingende« strukturer i sproget imidlertid på en række forudsætninger, som netop Huizinga og andre mentalitetshistorikere har rokket ved. Han antager ligesom Saussure, at sprogsystemet kommer før sprogbrugen, og at dette system kan beskrives immanent. Afdækningen af disse immanente strukturer bygger på en teori om, at betydningen artikuleres gennem forskelssystemer, der er kendetegnet ved *hierarkisk ordnede*

binære oppositionspar. Han spørger ikke om, *hvem* der producerer betydningen – og *hvorfor!* Han begrænser sig til modtagelsessiden, og her indfører han endnu to aprioriske antagelser: at det er det enkelte individ, der modtager den afsendte betydning gennem sit perceptionssystem, og at dette perceptionssystem er historisk uforanderligt, omend det i forskellige kulturelle sammenhænge kan foretage færre eller flere opdelinger af en given totalitet. Med andre ord: »en forestilling om det ræsonnerende menneske, der, når det stilles over for en totalitet, begynder at underindele den ved kontrasterende tvedelinger«. ²⁶

Men gør Greimas sig ikke derved skyldig i den anakronisme, som Lucien Febvre kalder »den værste og mest lumske af alle«: ²⁷ den psykologiske anakronisme? Johan Huizingas eksempler ²⁸ på de voldsomme psykiske spændinger, de heftige emotioner og den fundamentale ustabilitet i den senmiddelalderlige mentalitet virker måske udvalgt efter noget vilkårlige, romantiske principper, men de påmindrer dog om, at de moderne vestlige samfunds ideal om en integreret individuel identitet ikke uden videre kan gøres til ahistorisk forudsætning for en analyse af immanente strukturer. Tilsvarende er det højst tvivlsomt, om perceptionsmåden ikke forandrer sig. Mentalitetshistorikerne har påvist, at selve de mest fundamentale rammer om sansningen – kategorierne rum og tid – har gennemgået fundamentale forandringer i historiens løb. Og perceptionen er ikke bare et passivt filter, hvorigennem yderverdenen differentieres, men en aktiv symbolisering og desymbolisering. Når »billederne fra gaden glider hen over os uden at efterlade varige spor«, som Halbwachs udtrykker det, er det et eksempel på en aktiv filtrering af sanseindtrykkene. Og endelig er det en anakronisme at stille samme forventninger til fortidige tekster som til moderne tekster om, at de skulle lade sig bestemme som synkrone strukturer, med en immanent givet overensstemmelse mellem alle betydningslag og med en høj fortætningsgrad. Den individuelle administration af adfærd og kommunikation og den immanente strukturering af det kommunikerede er ophøjet til ahistoriske forudsætninger hos Greimas, men er snarere resultatet af en vigtig mentalitetshistorisk udvikling: den civilisatoriske inderliggørelse og syntetisering af komplekse omverdensrelationer.

Et uhyre vigtigt moment i denne mentalitetshistoriske udvikling er den overgang, som sker i »Gutenberg-galaksens« tegn: overgan-

gen fra en overvejende mundtlig til en overvejende skriftlig kultur. Man kan sige, at det først er udbredelsen af læse- og skrivefærdighed, som også skaber mulighed for en udbredt oplevelse af enkeltindividet som samfundets akse. Læse- og skrivesituationen stiller krav til den enkelte om at forvandle ydre tvangssammenhænge til indre tvang. I koncentrationen gælder det om at lukke alle unødvendige sanseindtryk og motoriske udtryk ude og alene gennem det visuelle indtryk af bogstavkombinationerne fremkalde indre sanse- og bevægelsesforestillinger. Denne inderliggørelse og individualisering får også konsekvenser for udformningen af bøgerne. Den bog, som er beregnet til stillelæsning, må internt sikre den kontinuitet og formning af læseroplevelsen, som i en mundtlig kultur blev varetaget af fortællefællesskabet.

Mentalitetshistorikernes begreber om »det mentale værktøj« og om »sensibilitetens og sansemådernes historie« er blevet udviklet i tæt sammenhæng med studier, der behandler denne overgang. De betegner det mest perspektivrige bidrag til opgøret med den immanente og anakronistiske tekstlæsning. Man skal ikke glemme, som Philippe Ariès et sted udtrykker det, at »helt til slutningen af 1600-tallet var faktisk ingen alene«.²⁹

IV. Det mentale værktøj og sensibiliteten

Ligesom »det lange tidsstræk« er »det mentale værktøj« og »sensibiliteten« begreber, der fungerer som redskaber for mentalitetshistoriens overordnede projekt: anakronismekritikken. Derfor vil nogle indledende betragtninger vedr. anakronismekritikken være nødvendige for diskussionen af begreberne om »det mentale værktøj« og »sensibiliteten«.

Anakronismen³⁰ binder både fortid og fremtid til nutidens fordomme og sætter for så vidt historien ud af kraft. Barndom, økonomi, seksualitet, individuel identitet og lignende begreber kan kun bruges med største varsomhed i historiske undersøgelser, fordi de selv er knyttet til bestemte epoker, bestemte samfundsforhold. Det er udtryk for en blanding af narcissisme og imperialisme, når historikere spejler deres egen tid i fortiden uden overhovedet at stille spørgsmålstejn ved forklaringsmodellernes historiske begrænsninger. Det er egentlig først med anakronismekritikken, at historikere bliver historikere og også inddrager nutiden som et moment

i historien i stedet for at lade den koagulere til fortidens slutpunkt og fremtidens nulpunkt.

Anakronismekritikken er en slags imperialismekritik »over tid« og svarer nøje til etnologernes etnocentrisme-kritik. Mentalitetshistorikerne taler om en »historisk antropologi« og angiver dermed en vilje til at opløse den dichotomi, der forbinder etnologien med »andethed«, mundtlighed, ubevidsthed og historien med »identitet«, skriftlighed og bevidsthed.³¹ Men både historien og etnologien skrives nødvendigvis fra et bestemt sted og i en bestemt historisk sammenhæng. Derfor får både anakronisme- og etnocentrismekritikken først perspektiv, når de i samme bevægelse retter sig mod analysens objekt og mod det sted og den tid, hvor analysen udgår fra.

De franske mentalitetshistorikers anakronismekritik har været hæmmet af, at begreberne om »det mentale værktøj« og »sensibiliteten« er blevet føjet ind i en tankemodel, der skelner mellem de kognitive funktioner (den mentale værktøj) som kulturelement og de affektive udtryk (sensibiliteten) som naturelement. Det er en tankemodel, som har tæt sammenhæng med en énsidig civilisationsopfattelse, der opfatter civilisationsprocessen som en formning af den naturlige sensibilitet til kultiverede omgangsformer. Ved at identificere sensibiliteten med natur og det mentale værktøj med kultur kommer den historiske analyse let til at bestå i en simpel afbildning af alle iagttagelser på en skala med polerne »konkret« og »abstrakt«, »sanssemæssigt« og »intellektuelt«.³² Og skalaens historiske og sociale forankring i den sejrende civilisations verdensbillede forhindrer den dobbeltbevægelse, som gør anakronismekritikken til andet end nostalgi og etnocentrismekritikken til andet end eksotisme: den dobbelte analyse af den »anderledes« civilisation og den »egne« civilisation.

Det er Lucien Febvre, som har formuleret den model for analysen af »det mentale værktøj« og »sensibiliteten«, som sidenhen Robert Mandrou, Jacques Le Goff, Robert Muchembled m.fl. har overtaget. Selv bygger Febvre på teorier fra sine psykologvenner Charles Blondel, Henri Wallon og Abel Rey. I den berømte programartikel om *La sensibilité et histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*³³ tager han i første omgang afstand fra den natur-kultur-dichotomi, som fører til anakronisme og etnocentrisme, men ender igen i den ved at springe over i nogle alt for

generelle betragtninger om historien som en bølgebevægelse mellem affektive og intellektuelle perioder.

Han noterer indledningsvis, at følelser implicerer mellem menneskelige relationer, og den intellektuelle aktivitet forudsætter mellem menneskelige relationer. Sproget er derfor afledt af affektiviteten, og de logiske relationer har et affektivt grundlag. Det er en tankegang, som man også kan finde i Émile Durkheims og Marcel Mauss' særdeles spændende afhandling *De quelques formes primitives de classification*, hvor de viser, hvordan menneskene bruger sine sociale relationer som »mentalt værktøj« i den erkendelsesmæssige tilegnelse af omverdenen. De logiske relationer kan fremtræde som oppositionsforhold eller solidaritetsforhold, ligesom de sociale relationer kan manifestere sig som en vendetta eller en familie, fordi begge slags relationer har sin oprindelse i den »sociale sensibilitet«. ³⁴

Men mens Durkheim og Mauss fokuserer på sammenhængen mellem sociale, intellektuelle og affektive forhold, lægger Febvre hovedvægten på kontrasten. Han skriver, at der med den civilisatoriske udvikling opstår et modsætningsforhold mellem følelse og intellekt, og dette modsætningsforhold bestemmer så polerne i hans mentalitetshistorie. Fortiden bliver »mere« affektstyret, »mindre« rationel, end nutiden. »Det før-moderne menneske« kendetegnes ved en »hypersensibilitet«, hvis baggrund af Febvre forklares med suggestive appeller til de følelser, hans »moderne mennesker« måtte gøre sig ved forestillingen om en tid med absolutte kontraster mellem nat og dag, kulde og varme, sult og mæthed, usikkerhed og tryghed. Det er som om Febvre – og mange af hans efterfølgere – glemmer, at affektiviteten på *alle* trin af udvikling implicerer mellem menneskelige relationer og derfor kun for en moderne synsvinkel manifesterer sig »spontant«, »naturligt«, osv.

Disse problemer slører også for de perspektiver, som ligger i Febvres bog om Rabelais: *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*. Bogen fremsætter en teori om, at en epokes erkendelsesmuligheder bestemmes af »det mentale værktøj«, som står til dens rådighed, og evnen til at bruge dette uafhængigt af affektive impulser. Vokabular, syntaks og kommunikationsformer sætter grænser for, hvad der overhovedet er tænkeligt, og graden af affektbeherskelse bestemmer graden af kohærens i tænkemåden. Jo mere affektstyret, jo mere konfus!

Pointen i bogen er, at det ville være dybt anakronistisk at tale om Rabelais som »ateist«. Med de redskaber, som stod til hans rådighed, havde han ingen objektive muligheder for at tænke ud over sin epokes religiøse verdensbillede. »Det mentale værktøj« hos Febvre er et »lige så objektivt og tvingende plan i sproget« som hos Greimas.

Febvre interesserer sig således mere for »objektive muligheder« og »grænser« end for »behov« og »interesser«. Og målestokken for det mulige er hentet andetstedsfra: fra Febvres moderne verdensbillede. Derfor nærmer hans tolkning sig den immanente og ahistoriske tolkningsmodel, som hans bog er tænkt som en kritik af. Men ved at følge hans egen opfordring til at holde øje med alle tilløb til anakronistisk tænkning kan man »redde« hans begreber om »det mentale værktøj« og »sensibiliteten« for en historisk og ikke-immanent analysemåde.

Den anakronistiske tænkning røber sig i karakteristikken af fortidens mentale værktøj gennem ord som »fravær«, »mangel« og »lavt udviklet«:

»...med hvilken klarhed, med hvilken skarpsindighed og endelig med hvilken virkningsfuldhed (efter vor bedømmelse, naturligvis) kunne de mennesker – de franskmænd – tænke, som til deres tænkning endnu ikke disponerede over et sprog med de gængse ord, som nu flyder af sig selv fra vore penne, såsnart vi begynder at filosofere? På grund af denne mangel blev de ikke bare hæmmet i deres tænkning, men måtte lide under egentlige mangler og lakuner i denne«. ³⁵

Blandt de mangler i vokabularet, som blokerede tænkningen, nævner Febvre begreber som absolut og relativ, kausalitet og intentionalitet, induktion og deduktion. Blandt de forhold, som gjorde tænkningen konfus og inkohærent, nævner han syntaksens springende karakter, dens manglende adskillelse af tidsplanerne. Den immanente strukturering af tekstforløbet og tidsforløbet var ikke mulig med det mentale værktøj, som ifølge Febvre formede 1500-tallets erkendelsehorisont:

»Kort sagt: intet perspektiv og følgelig store vanskeligheder ved fortolkningen af den konfuse plan hos de gamle forfattere. De fremkalder med nogle upræcise ord et objekt, en person, en scene. Resten er op til læseren. Det er ham, der må klassificere, ordne og præcisere – hvis han føler behov for det«. ³⁶

Overordnet begrænser denne analysemodel sig til en sammenligning mellem fortidens og nutidens »mentale værktøj«, og man kan rette samme kritik mod Febvre, som Durkheim rettede mod Lévy-Bruhl: han er mere optaget af at differentiere mellem mentaliteterne i to forskellige epoker end i at påvise sammenhængen mellem mentaliteten og de sociale forudsætninger i en given epoke.

Men to ting åbner for en analysemåde, der ikke ser sproget som en immanent sammenhæng: metaforen »værktøj« og eftersætningen – »hvis han føler behov for det«. Sproget er et »værktøj«, der peger tilbage på intentionen hos den, der udtrykker sig, og frem mod beskaffenheden af den materie, der skal bearbejdes. Og påvisningen af erkendelsens »muligheder« bliver anakronistisk, hvis den løsrives fra redegørelsen for erkendelsens behov og interesser.

Når 1500-tallets forfattere ifølge Febvre og Mandrou ikke lægger vægt på de visuelle beskrivelser af personer,³⁷ landskaber, kon-turer, linjer, farvetoner osv., men skildrer gennem handling og gennem fokusering på lugt, smag, hørelse og følesans, så behøver det ikke nødvendigvis at vidne om en ringe udvikling af »den intellektuelle sans«: synet. De »affektive sanser« – som hørelsen, lugten m.v. – kan lige så vel repræsentere en samfundsmæssig rationalitet, som blot indgår i en anden social sammenhæng end synssansen i nutiden.

Og de springende tidsplaner var ikke nødvendigvis »konfusion« i forhold til den sociale tidsorganisering, som bestemte en Rabalais' tidsoplevelse. Centralperspektivisk opbyggede handlingsforløb og indre kausalitet mellem episoderne er kompositionskrav, som forudsætter individcentrering både for heltens, læserens og læsesituationens vedkommende.

I anden sammenhæng påpeger Febvre udtrykkeligt, at »1500-tallets menneske« – som han flot kalder det! – slet ikke magtede den ekstreme inderliggørelse og selvafgrænsning, som var forudsætningen for, at en indre stabil identitet styrede individet og teksten:

»Tie stille. Skjule. Fortrænge. Det kan disse mennesker ikke. Tavsheden og hemmeligheden kvæler dem bogstavelig talt. De har behov for en menneskelig støtte, et råd: ordet, fortroligheden, bekendelsen om man vil«. ³⁸

Lucien Febvre skriver dette i forbindelse med overvejelser om grunden til, at personlige, intime dagbøger ikke bliver udbredte før

i 1700-tallet, skønt de tekniske muligheder – incl. skrivefærdighed – er tilstede allerede fra 1500-tallet. Gutenberg-galaksen kan ikke i sig selv forklare udviklingen af moderne individualistiske personlighedsmodeller. Brugen af det skrevne ord er afhængig af mange ting. Det veksler fra den lille vareproducent til storkøbmanden og fra hofdamen til den professionelle embedsmand, *om* man har brug for at skrive, og *hvad* man har brug for at skrive. Selvfølgelig!

Men i denne sammenhæng, hvor der ikke er plads til at referere endelige diskutere de omfattende socialhistoriske redegørelser, som mentalitetshistorikerne har leveret for denne epokes vedkommende, kan det nok gå an at følge Febvres begreber op med nogle mere generelle overvejelser om »det mentale værktøj«, som installeres i og med bogtrykkerkunsten.

Vil det være overdrevet at betegne den almindelige udbredelse af læse- og skrivefærdighed som springbræt for den mest fundamentale og følgerige revolution i den vestlige verdens mentalitetshistorie? Der er jo tale om en *signifiant'ens* kopernikanske omvendelse: med den almindelige udbredelse af bøger, læse- og skrivefærdighed – især det sidste – skyder der sig en ny signifiant-orden ind mellem individet og de visuelle, taktile, auditive mv. signifiantordener. Subjekt-objekt-relationerne undergår en forvandling, tidsoplevelsen og rumoplevelsen skifter karakter, sensibiliteten indgår i en ny konfiguration med det mentale værktøj.

I en mundtlig kultur adskilles det udsagte ikke fra udsigelsesinstansen. Det er nødvendigvis en konkret person, der på et bestemt tidspunkt og et bestemt sted, udtaler – eller oplæser – meddelelsen. I en skriftlig kultur bliver bogen »et værktøj«, der gør det muligt at løsrive meddelelsen fra dens bånd til bestemte personer på et bestemt tidspunkt og en bestemt tid.

Der sker på den måde en abstraktion, som både omfatter det udsagte (indholdet) og udsigelsen (talen, der er blevet til skrift). Det er en abstraktion, som får gennemgribende konsekvenser for tid- og rumoplevelsen. Skriften kan fastholde tid som fortid og er dermed grundlaget for en historisk bevidsthed, i modsætning til den mundtlige tradition, hvor fortiden altid får en mystisk tids uskarpe og præsensagtige karakter. Og skriften kan uden indholdsmæssige forskydninger overskride alle afstande, i modsætning til den mundtlige kultur, hvis rum er bestemt af tilhørerskarens radius.³⁹

Den identitet, som det skrevne ord sikrer i tid og rum, virker og-

så ind på subjekt-objekt-relationerne. Selvuddannelse og kommunikation i enrum bliver en ny historisk mulighed, og den autodidakte en ny historisk figur. Hverken reformationen, modreformationen eller det religiøse og sociale røre i lægfolket ville kunne tænkes uden den læse- og skrivefærdighed, som satte folk i stand til »at tage ordet«.

Stillelæsning bliver ramme om en helt ny form for individualisering og selv-objektivering. Det læste og skrevne ord indebærer på én gang inderliggørelse og yderliggørelse. Stillelæsningen betegner en ekstrem grad af inderliggørelse, som formentlig først hører til på et ret sent trin af skriftens historie. Messende fælleslæsning, højtlesning, mundbevægelser mv. betegner etaper på vejen til denne stillelæsning.

Samtidig giver indlevelsen i et stykke fiktion mulighed for at lægge psykiske spændinger, aggression, prøvehandling og følsomhed ud i rummet, uden for personligheden. Den enkelte kan også selv skrive sig »ud« og så at sige forvandle sin inderlighed til en ydre, rumligt afgrænset struktur i form af dagbogsbladet, brevet eller selvbiografien.⁴⁰ Identiteten bliver »identisk« med den litterære gestaltning af personlige følelser og erfaringer. Den enkelte kan holde øje med sig selv og udvikle sit selv ved at skyde det skrevne ord ind mellem sig og omverdenen. Det skrevne ord bliver ikke bare et neutralt redskab for følelses- og tankeudtryk, men fremmer udviklingen af et differentieret følelsesliv og en abstrakt tankevirksomhed.

Carlo Ginzburg taler om »det umådelige historiske spring, som adskiller den mundtlige kulturs gestikulerende, råbende og skrigende sprog fra den skriftlige kulturs sprog, der berøves alle intonationer, idet det krystalliseres på bogsiderne«.⁴¹ Det er dette spring, som har skabt grundlaget for alle forestillinger om læseren og forfatteren som lukkede individer, teksten som et sluttet univers og en epokes »mentale værktøj« som et statisk og monolitisk system, der i sig selv trak erkendelsesgrænserne op, uafhængigt af ikke-sproglige tvangsmekanismer, konflikter og erfaringer. Under den synsvinkel er den skriftlige kultur grundlag for en negation af den historiske bevidsthed, den selv har åbnet mulighed for. Lucien Febvres teori om »det mentale værktøj« er ligesom Michel Foucaults teori om »episternerne« en slags variant af modernitetens »store indespærring«, som udelukker alle forsøg på at forstå og

fremme historiske forandringer.

Men Ginzburgs undersøgelser viser vej ud af den antihistoriske og reelt anakronistiske opfattelse af mentaliteterne som »det lange tidsstræks fængsler«. Han har i forhørsprotokoller fra 1500-tallets norditalienske inkvisition fundet en jævn – og ualmindelig – møller ved navn Menocchio, som dementerer alle påstande om »det mentale værktøjs« tvingende magt. Menocchio forsvarer over for inkvisitorerne et fundamentalt materialistisk verdensbillede, og han understøtter dette verdensbillede ved at henvise til sin spredte, usystematiske læsning, som udover Boccaccio og rejsebøger også omfatter forskellige religiøse bøger. Han læser skævt og simpelthen på tværs af bøgernes indre betydning, ignorerer centrale temaer, fremhæver detaljer, kombinerer motiver, som ikke hører sammen.⁴² Han bruger kort sagt bøgerne som værktøj for en tænkning, der ikke er givet i og med det mentale værktøj, men tværtimod indgår i et samspil med hans intentioner og erfaringer på den ene side og modpartens sociale funktion på den anden side. Han er en tusindkunstner, som stykker sit verdensbillede sammen af tilfældige brokker. Med en let ændring af Febvre-citatet: »Det er ham, der klassificerer, ordner og præciserer – sådan som han føler behov for det«.

Menocchio er et levende eksempel på, at »det mentale værktøj« ikke skal beskrives og tolkes immanent. Spørgsmålet er hele tiden, hvem der bruger værktøjet, og hvad han vil med det. Ginzburg drager den konsekvens, at »mentaliteten« er et uhensigtsmæssigt begreb. Han henviser⁴³ til Le Goffs definition af mentaliteten, som det der var »fælles mellem Cæsar og den sidste af hans legionærer«, og fastslår, at klasser med modsatrettede erfaringer og interesser udmærket kan betjene sig af samme materiale, samme »mentale værktøj«.

Ginzburg foreslår, at forskningen i stedet bør gribe sit materiale an under synsvinklen: forholdet mellem folkekultur og lærd kultur. Så kan man selvfølgelig diskutere, om det ikke blot er at introducere nye, tvivlsomme almenbegreber – er folkekultur mere præcist end mentalitet? Men det er en diskussion, som ikke skal føres her, hvor det gælder om at besvare indledningens spørgsmål om, hvordan den franske mentalitetshistorie kan bidrage til den litteratur- og bevidsthedshistoriske forskningstradition, som er blevet udviklet i Danmark.

V. *Sammenfatning*

Diskussionen af mentalitetshistoriens nøglebegreber om »anakronismen«, »det lange tidsstræk«, »det mentale værktøj« og sensibiliteten har vist, at de ikke mindst er tjenlige som en slags »niprøve« på mentalitetshistorikernes egen praksis. Det er først og fremmest særdeles suggestive og igangsættende begreber, men ikke begreber, som i sig selv sikrer, at »det lange tidsstræk« ikke transformeres til et statisk rum; at »anakronismen« ikke sniger sig ind ad bagvejen osv. Den dobbelthed, som kendetegner mentalitetshistoriens egen historie, afspejler sig i mentalitetshistorikernes historieskrivning. Men som et mærkeligt paradoks er det netop i de antihistoriske tilbøjeligheder i mentalitetshistoriens tvetydige anlæg, at den har vundet nyt land inden for historieskrivningen. Opmærksomheden på de forskellige historiske tidsrytmer, interessen for fundamentalkategoriernes historie – tid, rum, kausalitet mv. – og sammenknytningen af de kognitive og de affektive strukturers historie giver den franske mentalitetshistorie nogle kvaliteter, som det vil være nyttigt at tage ved lære af.

Durkheim og Mauss skriver i den føromtalte afhandling om primitive klassifikationsformer, at selv om de logiske relationer såsom forholdet mellem art og species, subordination og koordination nu næppe er andet end metaforer, så har de deres oprindelige baggrund i den faktiske sociale organisation og sensibilitet.⁴⁴ Tids- og rumopfattelse, nærheds- og lighedsrelationer, forskellige former for klassifikationsprincipper viser mere eller mindre formidlet tilbage til en virkelighed uden for det logiske system.

Mentalitetshistorikerne har på forskellig vis videreført denne forskning i de fundamentale kategoriers socialhistorie, og de har insisteret på at vise sammenhængen mellem de affektive investeringer og de kognitive funktioner, som disse kategorier manifesterer. Perspektivet i dette er bl.a., at man kan forestille sig, at der etableres en række »parametre« for analysen af alle former for kunstneriske og bevidsthedsmæssige udtryk på grundlag af disse kategorier: tid, rum, nærhed, lighed mv. De vil så kunne danne udgangspunkt for mentalitetshistorisk analyse og syntese af udtryk, der tilhører alle de forskellige signifiant-ordener. Altså en samordnet beskrivelse af en epokes verbale tanke, »plastiske tanke«, »musikalske tanke«, »billedlige tanke« og en fintmærkende aftegning af de

affektive modulationer, svingninger, konfigurationer og intensiteter, som gennemløber alle disse »tanker«.

Som eksempel på en sådan samordning kunne man tænke sig en integreret analyse af fortællekunst, musik, billedtradition og andre sociale udtryk i den mundtlige (folke-)kultur. Når den folkelige fortæller hele tiden betoner selve fortælsesituationen med de småord, der sikrer kontakten; når folkevisesangeren – efter melodioptegningerne at dømme – synger på en »pavseløs, strømmende« måde;⁴⁵ og når den folkelige tegning er kendetegnet ved en detaljeret, nærmest ornamentalt ophobning af elementer, som ikke knyttes sammen på en sådan måde, at der opstår nogen dybdevirkning, så er det fælles for fortælleren, sangeren og tegneren, at de ikke bruger »det tomme rum« som udtryksmiddel,⁴⁶ ja, at de nærmest besværges den trussel, som tomrummet betyder for – fællesskabet? Og denne nærhed eller tæthed i rumoplevelsen kan følges videre fra de kunstneriske udtryk til de daglige sociale omgangsformer. Jean-Louis Flandrin har således vist, at den vigtige placering, som de affektive – ifølge Febvre – nærsanser havde i 1500-tallets bondesamfund, skyldtes deres rolle som midler til symbolsk manifesteret samhørighed.

»Vi bør i det mindste indrømme muligheden af, at fællesovningen hos bønder og andre fattigfolk i fortiden har været en af de mest interessante manifestationer af samhørighedsfølelsen.«⁴⁷

Mentalitetshistorien stiller en historieskrivning i udsigt, der gennem parametre som rum- og tidsstrukturer, kan forbinde analysen af de fineste kunstneriske detaljer med de mest rutineprægede og ubemærkelsesværdige sider af hverdagslivet. Den lægger op til en generel teori om den symbolske konstruktion af den sociale virkelighed. Og den har allerede demonstreret, at sammenkædningen af historie og psykologi giver en bedre indsigt i de sociale forhold og de psykiske forhold, end man er vant til at se.

Men begrebet mentalitetshistorie er måske en tvivlsom erstatning for det danske begreb bevidsthedshistorie. Det kan med sin vaghed alt for let åbne sig for irrationalisme, nostalgi og eksotisme. »La mentalité ment fondamentalement«, skal Jacques Prévert have sagt!⁴⁸

Noter:

1. Jacques Le Goff: »L'histoire nouvelle«, in: *La nouvelle histoire*, ed. J. Le Goff, Paris 1978.

2. Jacques Le Goff: »Les mentalités: une histoire ambiguë«, in: *Faire de l'histoire*, III, 1974.
3. Jeg tænker på Philippe Ariès' forhold til Action Française og på Emmanuelle Le Roy Laduries argumentation for at foretrække Giscard som prædistent frem for Mitterrand – se: *London Review of Books*, Vol. 3, Nr. 7, 1981. Om fraværet af teori om »social forandring«, se: Georg Iggers, *Moderne historievidenskab*, Kbh. 1980, s. 62 f.; jfr. også Jacques Revel: »The Annales: Continuities and Discontinuities«, in: *Review*, I, 3/4, 1978 – s. 16.
4. Traian Stoianovich, *French Historical Method: The Annales Paradigm*, London 1976 – s. 33. Jfr. også Lucien Febvre: »Le Progrès: Puissance et déclin d'une croyance«, in: *Annales d'histoire économique et sociale*, IX, 1937, s. 89-91.
5. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation I*, Baden-Baden, 1976 – s. XXVIII.
6. Henri Bergson, *Det umiddelbare i bevidstheden*, Kbh. 1980. Jfr. også Walter Benjamin, *Bild och dialektik*, Uddevalla, 1969, s. 113-120. Torben Grodal skriver om forholdet mellem subjektivistiske og positivistiske strømninger i artiklen »Tematisk og strukturel litteraturanalyse i Frankrig«, in: Morten Gier-sing og Ralf Pittelkow, *Litteraturkritik*, Holstebro 1979.
7. Iggers, anf. værk, s. 45.
8. Émile Durkheim, *Journal Sociologique* (med intr. og noter ved Jean Duvignaud), Paris 1969 – s. 674-75.
9. Anf. værk, s. 677-81. Jfr. også Paul Veyne: »L'histoire conceptualisante«, in: *Faire de l'histoire I*, 1974.
10. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1976 – s. 139.
11. Anf. værk, s. 109.
12. André Burguière: »Histoire d'une histoire: La naissance des Annales«, in: *Annales ESC*, 34. årg., nr. 6, 1979.
13. J.H. Hexter: »Fernand Braudel and the *Monde Braudelien*«, in: *Journal of Modern History*, Vol. 44, nr. 4, 1972 – s. 508.
14. Lucien Febvre: »Face au Vent: Manifeste des Annales Nouvelles«, in: *Combats pour l'histoire*, Paris 1965, s. 41.
15. Fernand Braudel: »Personal Testimony«, in: *Journal of Modern History*, 44, 4, 1972 – s. 454.
16. J.H. Hexter, anf. værk, s. 523.
17. Stoianovich (jfr. note 4) citerer (s. 65) fra en anmeldelse i *New York Times Book Review*
18. Fernand Braudel: »Histoire et sciences sociales. La longue durée«, in: *Annales ESC*, 13, 1958. Optrøkt in: Claudia Honegger (ed.), *Marc Bloch, F. Braudel, L. Febvre u.a. Schrift und Materie der Geschichte*, Frankfurt a.M., 1977.
19. Michel de Certeau, *Spor af historien*, Viborg, 1975 – s. 53.
20. Jacques Le Goff, se note 2.
21. J.H. Hexter diskuterer »histoire problème« og »histoire totale« som Fernand Braudels »idées maîtresses«, anf. værk, s. 510 f.
22. Jfr. den ret tynde diskussion in: Michel Vovelle, *Idéologies et Mentalités*, Paris 1982.
23. A.J. Greimas: »Histoire et linguistique«, in: *Annales ESC*, 1958, s. 110-17.
24. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (med indl. ved Georges Duby), Paris 1974, s. 65-66. Dsk. oversættelse: *Forsvar for historien eller historikerens håndværk*, Haslev 1973.
25. A.J. Greimas, *Strukturel semantik*, Odense 1974.
26. Torben Grodal, se note 6.
27. Cit. efter: Georges Duby: »Histoire des mentalités«, in: *L'Histoire et ses mé-*

- rhodes. Encyclopédie de la Pléiade*, 1961, s. 938.
28. Jfr. *Febvres* artikel in *Honegger*, jfr. note 18.
 29. *Philippe Ariès, Barndommens historie*, Odense 1982, s. 271.
 30. Jfr. anakronismediskussion i artikler af *Torben Grodal* og *Martin Zerlang, Kultur og klasse* nr. 32.
 31. *Michel de Certeau, L'écriture de l'histoire*, 1975, s. 209.
 32. En parallel kritik af en parallel studie: *Nicole Kristjansen m.fl. Det forsvundne subjekt*, Kbh. 1979 (om *A.R. Luria, Om erkendelsesprocessernes historiske udvikling*, Aalborg 1977).
 33. Optrøkt i *Honegger*, jfr. note 18.
 34. *Durkheim*, anf. værk, s. 458.
 35. *Lucien Febvre, Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1968, s. 328.
 36. Anf. værk, s. 332.
 37. *Robert Mandrou, Introduction à la France moderne 1500-1640, Essai de Psychologie historique*, Paris 1974, s. 80.
 38. *Lucien Febvre, Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, 1971, s. 276.
 39. Jfr. *Francois Furet & Jacques Ozouf: »Three Centuries of cultural cross-fertilization: France«*, in: *Harvey J. Graff (ed.): Literacy and social development in the West*, Cambridge 1981.
 40. Eksempler på overgang mellem mundtlig og skriftlig kultur, identitetsdannelse gennem dagbogs- og erindringskrivning, osv.: *Martin Zerlang, Bjarne Thorup Thomsen, Lis Toft Andersen, En selvskreven historie*, Kbh. 1982.
 41. *Carlo Ginzburg, Il formaggio e i vermi*, Torino 1976, s. 69. Jfr. i øvrigt *Martin Zerlang, »Karneval og kætterbål. Introduktion til Carlo Ginzburgs forfatter-skab«*, *Kultur & klasse* nr. 40.
 42. Jfr. *Michel Vovelle*, anf. værk, 163-176. Her omtales en bog, der efter titlen at dømme er en parallel til Ginzburgs Menocchio: *Michel Vovelle, L'irrésistible Ascension de Joseph Sec, bourgeois d'Aix. Suivi de quelques clefs pour la lecture des naïfs*, Aix-en-Provence 1975.
 43. *Carlo Ginzburg*, anf. værk, s. XXIII.
 44. *Durkheim*, anf. værk, s. 457.
 45. *Karl Clausen*, citeret efter: *Jens Henrik Koudal, Rasmus Nyerups visearbejde og folkevisende samlingen 1809-21*. Musik og Forskning, 8, 1982.
 46. *Mandrou*, anf. værk s. 234. Jfr. også *Jutta Bojsen-Møller og Annette Rosenlund, Ole Kollerød - forbryder og oprører*, Kbh. 1979.
 47. *Jean-Louis Flandrin, Familles - parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris 1976, s. 100.
 48. *L'Arc* nr. 72, særnummer om *Georges Duby*, s. 78.